نشریهٔ علمی جستارهای نوین ادبی، شمارهٔ ۲۱۲، بهار ۱۴۰۰
مقالهٔ پژوهشی

DOI: Https://doi.org/10.22067/JLS.2021.60401.0

بررسی کارکرد گفتمانی «تمثیل» در بیان صوفیه
(مطالعهٔ موردی: تمثیل‌پردازی مفهوم «طاعت و عبادت»)

زینب اکبری[۱]

چکیده

در مطالعهٔ «تمثیل» سه نگرش اصلی وجود دارد: الف) در نگرش «بلاغی» تمثیل یک صنعت ادبی است که اندیشمندان بلاغت آن را ذیل علم بیان بررسی می‌کنند و کارکرد زیبایی‌شناسانه دارد؛ ب) در نگرش «شناختی» پدیده‌ای شناختی است که نقش مهمی در ساماندهی مفاهیم و تفکر انسان ایفا می‌کند و آنچه در زبان ظاهر می‌شود تنها نمود آن پدیدهٔ شناختی است؛ ج) در نگرش «گفتمانی» تمثیل ابزار قدرتمندی است که کنشگران اجتماعی متکی بر آبشخورهای فردی و اجتماعی و برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان خود و طرد گفتمان‌های رقیب از آن بهره می‌جویند. صوفیه در طول تاریخ تصوف همواره کوشیده‌اند تا به کمک تمثیل به عناصر معنوی تجربه‌های عرفانی خویش هیأتی ملموس ببخشند؛ اما هر تمثیل، مفاهیم عرفانی را به شکل خاصی بازنمایی می‌کند. پژوهش حاضر با تکیه بر چنین نگرشی و به کمک مبانی و ابزارهای روش‌شناختی نظریهٔ گفتمان لاکلائو و موف به بررسی کارکرد گفتمانی تمثیل‌پردازی صوفیه در باب مفهوم «طاعت و عبادت» در بیان صوفیه می‌پردازد. از منظر گفتمانی، در ادوار نخستین تصوف، تمثیل‌ها ماهیتی بیناگفتمانی دارند؛ یعنی هویت‌ها و مفاهیم، اغلب حول دال‌هایی شکل می‌گیرند که برآمده از گفتمان‌های رایج آن دوره یا حتی گفتمان‌هایی بیرون از میدان گفتمانی علوم شرعی اسلامی است؛ اما در ادوار متأخرتر، صوفیه کوشیدند با ساخت‌شکنی مفاهیم و هویت‌ها، معانی گفتمان‌های رقیب را طرد کنند و شبکه‌های تازه‌ای از نشانه‌ها برسازند.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، تحلیل گفتمان، لاکلائو و موف، زبان صوفیه.

---

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی
E-mail: Zeinab.akbari@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۲۲ مهر ۱۳۹۹ تاریخ پذیرش: ۲۳ خرداد ۱۴۰۰

۱. مقدمه

«تمثیل» را از سه منظر اصلی می‌توان بررسی کرد: الف) در حوزهٔ «مطالعات بلاغی» تمثیل ابزاری زبانی برای تصویرسازی‌های شاعرانه و یک شگرد بلاغی محسوب می‌شود. با مطالعهٔ کتاب‌های بلاغی و آراء بلاغت‌نگاران در باب تمثیل درمی‌یابیم که در همهٔ تعاریف تمثیل بیشتر به جنبهٔ زیبایی‌شناختی و تخییلی آن توجه شده است؛ مثلاً زمخشری دربارهٔ قدرت تمثیل در تصویرپردازی معانی و جان‌بخشی به آن‌ها می‌گوید: «ولضرب العرب الامثال واستحضار العلماء المثل و النظائر شأن لیس بالخفی فی ابراز خبیات المعانی و رفع الاستارعن الحقائق، حتی تریك المتخیل فی صوره المتحقق والمتوهم فی معرض المتیقن والغائب کأنه مشاهد...» (الزمخشری، بی‌تا: ۵۷۶). وی علت وفور کاربرد تمثیل را در قرآن و کلام انبیا این می‌داند که تمثیل با قدرت تصویرسازی هر امر خیالی و موهوم را نزد آدمی چنان واقعیتی که با چشم دیده می‌شود زنده و قابل باور می‌کند. ابن‌سنان (۴۶۶ ق) نیز در فایده به کار بردن تمثیل می‌گوید: «و سبب حسن هذا مع ما یکون فیه من الایجاز أن تمثیل المعنی یوضحه و یخرجه الی الحس و المشاهده و هذه فائده التمثیل فی جمیع العلوم، لان المثال لابد من أن یکون أظهر من الممثل، فالغرض بایراده ایضاح المعنی و بیانه» (خفاجی، ۱۹۵۲: ۲۷۳). از نظر او نیز تمثیل معنا را از حوزهٔ ذهن به حوزهٔ حس و مشاهده می‌آورد و در تمام علوم کار دریافت معنی را آسان می‌کند. جرجانی نیز با تأکید بر عنصر محوری در تمثیل یعنی «تصویرپردازی»، مواضع کاربرد تمثیل را دو موضع می‌داند: بازنمایی حسی «معنای بدیع» و نامأنوس و دیگر بازنمایی حسی، مبالغه و بیان میزان و مقدار «معنای معمول و متداول». وی دو عامل را موجب قدرت و برتریِ تمثیل در میان صور خیال می‌داند: الف) «رسیدن از امر پوشیده و نهان [مفهوم انتزاعی] به امر روشن و آشکار [مفهوم عینی]؛ ب) ارائهٔ معنا به‌گونه‌ای حسی که باعث می‌شود دریافت کننده انس و صمیمیت بیشتری با تصویر پیدا کند تا اینکه آن را به شکل انتزاعی بیان کنیم؛ چراکه «نخستین دانش را روح نخست از طریق حواس و غریزه‌های طبیعی و سپس از طریق تأمل و تفکرِ دقیق به دست می‌آورد» (الجرجانی، ۱۹۹۱: ۱۲۲). او در تبیین این معنا تمثیلی می‌آورد و می‌گوید: «آنگاه که شاعر یا غیرشاعری یک معنی را بدون مَثَل برای تو القا کند و پس از آن مَثَلِ مربوط بدان را بیاورد، حکم کسی را داری که چیزی از پشت پرده برایش نشان داده شود، سپس پرده برداشته و گفته شود ببین آنکه گفتم همین است؛ آن را آن‌چنان‌که وصف کرده‌ام تماشا کن» (همان).

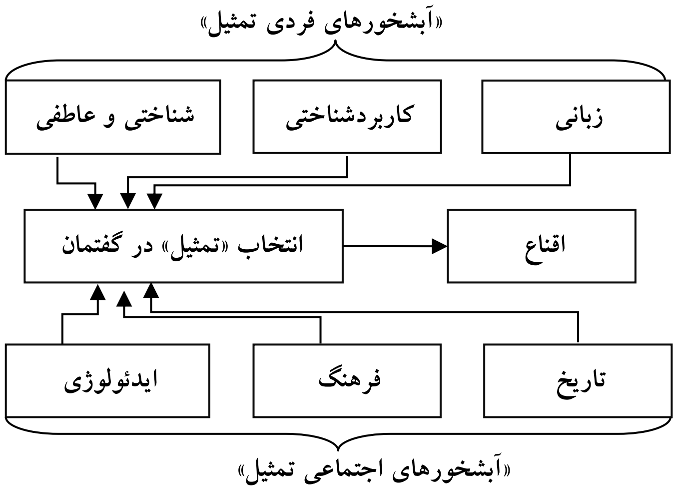
ب) در حوزهٔ «مطالعات شناختی» تمثیل یک پدیدهٔ شناختی است که در زبان نمود می‌یابد. اگر شناخت، یافتن پیوندهای میان پدیده‌ها و جای دادن آن‌ها در یک ساختار منظم ذهنی باشد، تمثیل یک ابزار شناختی است؛ یعنی به ما این امکان را می‌دهد که موضوع انتزاعی یا ذاتاً فاقد ساختار را برحسب موضوعی عینی، ساختمندتر، حسی‌تر و در نتیجه قابل‌درک‌تر کنیم. پس هدف تمثیل‌پردازی امکان فهم بهتر مفاهیمی معین است نه‌فقط افزودن به جنبه‌های بلاغی و زیبایی‌شناختی متن. رویکرد شناختی، نظام ادراکی انسان را مبتنی بر فرآیندهای استعاری می‌داند

و مطابق تعریف شناختی از استعاره؛ یعنی «مفهوم‌سازیِ یک قلمرو ذهنی برحسب قلمرو ذهنیِ دیگر» (لیکاف، ۱۳۸۳: ۱۹۷). تمثیل فرآیندی استعاری است. لیکاف و جانسون معتقدند «نظام مفهومی روزمره‌ای که ما در چارچوب آن، هم فکر می‌کنیم و هم عمل، ماهیتی استعاری دارد» (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۳). فرض اصلی الگوی شناختی آن است که استعاره نه‌تنها یک آرایه و زینت ادبی نیست، بلکه وجود آن برای فرآیند مفهوم‌سازی (Conceptualization) الزامی است و انسان بدون کمک‌گرفتن از استعاره، بسیاری از مفاهیم را به‌درستی نمی‌تواند درک کند. به همین سبب از آن‌ها با عنوان «استعارهٔ مفهومی» یاد می‌شود. «استعارهٔ مفهومی نگاشتی یک‌سویه (Unidirectional Mapping) است که محتوای مفهومی (Conceptual Material) را از یک حوزه به نام حوزهٔ مبدأ (Source Domain) به حوزهٔ دیگر به نام حوزهٔ مقصد (Target Domain) منتقل می‌کند» (دانسیجیر و سوییتسر، ۲۰۱۴: ۱۴). مارک ترنر (۱۹۵۴) معناشناس شناختی در کتاب ذهن ادبی (۱۹۹۶) با تحلیل تمثیل به‌عنوان یک شیوه بیان ادبی با رویکرد شناختی به این نتیجه می‌رسد که تمثیل نه یک شکل ادبی، بلکه کارکرد روزمرهٔ ذهن انسانی است که از فرافکنی عناصر داستانی ساده و تکرارپذیر مربوط به تجربیات بدنمند و عینی بر داستان‌های انتزاعی در فرآیند اندیشیدن ایجاد می‌شود. این فرآیند همان فرآیند «نگاشت» در نظریهٔ استعارهٔ مفهومی است (ترنر، ۱۹۹۶: ۱۲).

درحالی‌که نظریهٔ استعارهٔ مفهومی مدل جامعی از چگونگی تفسیر استعاره‌ها از طریق افراد ارائه می‌کند، تأثیر اجتماعیِ ایدئولوژی، فرهنگ و تاریخ را که تبیین قانع‌کننده‌ای برای دلیل انتخاب استعاره‌های خاص در بافت‌های گفتمانی خاص فراهم می‌کند، از نظر دور داشته است. تفسیر استعاره‌ها اغلب ناآگاهانه است و یکی از دلایل اقناعی بودن استعاره ناآگاهی انسان از چگونگی تأثیر و نفوذ پاسخ‌های عاطفی به زبان است (چارتریس – بلک، ۲۰۰۴: ۲۴۳). معناشناسی شناختی یکی از ابعاد استعاره را که توسط تحلیل‌گران گفتمان آشکار شده، یعنی اقناع و استدلال را پنهان می‌سازد؛ درحالی‌که ازجمله دلایل اقبال صوفیه به تمثیل، کارکرد استدلالی و اقناعی آن است. از این منظر تمثیل نه یک صنعت بیانی بلکه نوعی استدلال و حجت به شمار می‌آید که قدرت زیادی در تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع او دارد. ساز و کار اقناعی تمثیل برخاسته از سه ویژگی است: الف) کلیت‌پذیری که همراه با دیگر عناصر متن به انسجام اثر می‌انجامد؛ ب) مشابه‌سازی که طی آن صورت تمثیل با فکر و معنی از پیش اندیشیده‌شده مقایسه می‌شود؛ ج) دولایگی معنایی که برپایهٔ آن معنایی غیر از معنای ظاهری القا می‌شود (شامیان ساروکلایی، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۳)؛ در حوزهٔ «مطالعات گفتمانی» تمثیل صرفاً انعکاس و نمود فرآیندهای شناختی نیست. فرضیهٔ اصلی این رویکرد آن است که در بررسی تمثیل به‌مثابه یک فرآیند استعاری نه‌تنها به عوامل شناختی بلکه به عوامل کاربردشناختی (Pragmatic) نیز باید توجه داشت (همان: ۹). کارکرد اجتماعی و جامعه‌شناختی تمثیل‌ها از طریق رویکردهای شناختی قابل تبیین نیستند. وقتی گفتمان‌ها مشارکان و تعامل بین ایشان را طراحی می‌کنند، تمثیل‌ها

به‌مثابه عناصر کلیدی گفتمان، با قراردادن نشانه‌های زبانی در یک رابطهٔ خاص با نشانه‌های دیگر، معنایی را ایجاد و معناهای بالقوه‌ای را طرد می‌کنند. مفصل‌بندی نشانه‌ها در هر تمثیل به گفتمان یا گفتمان‌هایی متکی است که آن‌ها را بازتولید می‌کند و با بازتعریف برخی از ابعاد یک گفتمان، آن را به چالش می‌کشد یا در صدد تغییر آن برمی‌آید. تمثیل از منظر تحلیل گفتمان در ساخت واقعیت و فهم آن اثرگذار است؛ درحالی‌که رویکرد گفتمانی به چرایی و چگونگی کاربرد یک تمثیل در یک بافت فرهنگی-اجتماعی توجه خاصی دارد؛ هر دو رویکرد «بلاغی» و «شناختی» از رابطهٔ دوسویهٔ گفتمان و تمثیل غافل‌اند (هولسه، ۲۰۰۳: ۳۳). گفتمان‌ها برای کسب قدرت و مشروعیت و حفظ آن و به‌منظور کنترل ذهن مخاطبان از راهکارهای زیادی بهره می‌جویند که یکی از مؤثرترین آن‌ها استفاده تمثیل است. از منظر کاربردشناسی در انتخاب استعاره‌ها دو دسته ملاحظات تأثیرگذار است؛ ملاحظات «شناختی و عاطفی»، «کاربردشناسی» و «زبانی» در قالب «منابع فردی» و ملاحظات «ایدئولوژیکی»، «فرهنگی» و «تاریخی» در قالب منابع «اجتماعی» بر انتخاب استعاره در گفتمان تأثیر دارند. ازاین‌رو اگر بخواهیم بر اساس مدلی که استعاره‌پژوهان برای نقش استعاره در گفتمان طراحی کرده‌اند، فرآیند انتخاب تمثیل در هر گفتمان را نشان دهیم، به مدلی دست پیدا می‌کنیم که در زیر بازسازی شده است (چارتریس‌—بلک، ۲۰۰۴: ۲۴۸):

شکل ۱:فرآیند انتخاب تمثیل در گفتمان



در هر نظام فکری، مجموعه‌ای از تمثیل‌ها وجود دارند. این مجموعه زمانی که در خدمت یک گفتمان قرار می‌گیرند، با آفرینش مدل تازه‌ای از واقعیت می‌توانند به شست‌وشوی مغزها بپردازند و پیامدهای خطرناکی داشته باشند (گوتلی، ۲۰۰۷: ۴۰۱). اگر بخواهیم کارکردهای تمثیل در هر گفتمان را از منظر فرانقش‌های زبانی هلیدی

برشمریم می‌توانیم به سه کارکرد اصلی اشاره کنیم: الف) کارکرد اندیشگانی: شامل تبیین و مدل‌سازی، مفهوم‌سازی دوباره، استدلال از روی قیاس، کارکرد ایدئولوژیک؛ ب) کارکرد بینافردی: شامل بیان عواطف، اغراق، ایجاد صمیمیت و بازی؛ ج) کارکرد متنی: شامل ساخت‌متنی، ساخت‌اطلاعی، برجسته‌سازی و داستان‌گویی (گوتلی، ۱۹۷۷: ۱۴۹).

۲. بیان مسأله

هر یک از مفاهیم مجرد و انتزاعی عرفانی چون «طاعت»، «مراقبت»، «توکل» و ... که صوفیه تمثیل را ابزاری مناسب برای تبیین آن‌ها یافتند، به تعبیر ساختارگرایان، نشانه‌ای در زبان عرفانی است که معنای خود را نه از رابطه با واقعیت که از روابط درونی موجود در شبکهٔ نشانه‌ها می‌گیرند. در سنت ساختارگرایی سوسوری این نشانه‌ها رابطهٔ ثابتی با یکدیگر دارند؛ درحالی‌که کانون توجه ساختارگرایی بر ساختار «بنیادین» و «ثابت» است و این امر این امکان را که بتوانیم درکی از تغییر داشته باشیم، از ما می‌گیرد؛ در پساساختارگرایی ساختارها به پدیده‌ای تغییرپذیر بدل می‌شوند و معنای نشانه‌ها در رابطه با سایر نشانه‌ها تغییر می‌کند (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۰). توجه صرف به «شدن»ها و مسکوت گذاردن «خاستگاه»، استعاری دانستن مفاهیم زبان و نیز خودِ «زبان» منجر به شکل‌گیری این باور شد که هیچ ارتباط مستقیمی میان مفاهیم زبانی و «حقیقت» قابل‌تصوّر نیست. نیچه نیز معتقد بود «حقیقت» سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس، و در یک کلام، مجموعه‌ای از روابط بشری است که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید، دگرگون و آرایش شده است (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۲۶). همهٔ رویکردهای تحلیل گفتمان به این پیش‌فرض پساساختارگرایان اذعان دارند که «زبان بازتابی از واقعیت از پیش موجود نیست» و در قالب الگوها یا گفتمان‌ها ساختار پیدا کرده است (لاکلائو موف، ۲۰۰۱: ۳۳). برخلاف آنچه ساختارگرایان بدان قائل بودند صرفاً یک سیستم عام معنایی وجود ندارد بلکه مجموعه‌ای از سیستم‌ها یا گفتمان‌ها وجود دارند که بر اساس آن‌ها معناها از یک گفتمان به گفتمان دیگر تغییر می‌کند. از این منظر باید مجموعهٔ تمثیل‌های عرفانی را که برای تبیین یک مفهوم عرفانی ساخته و پرداخته شده‌اند، مجموعه‌ای از شبکه‌های نشانه‌ای یا گفتمان دانست که بر اساس آن معنای مفاهیم عرفانی از یک گفتمان به گفتمان دیگر تغییر می‌کند. هر تمثیل می‌تواند شبکهٔ نشانه‌های مفهوم مقصد را ساختاری تازه ببخشد و پذیرفتن یک شبکهٔ خاص از نشانه‌ها ناخودآگاه می‌تواند به پذیرفتن یک گفتمان منجر گردد. مجموعهٔ روابطی را که هر تمثیل بین نشانه‌های گوناگون برقرار می‌کند «مفصل‌بندی» می‌گویند (همان: ۷۵). صوفیه در طول تاریخ همواره در پی ساختن مفصل‌بندی‌های جدید یا تغییر و روزآمدکردن مفصل‌بندی‌های قبلی بودند. از همین رو در آثار ایشان در باب هر یک از مفاهیم عرفانی، تمثیل‌های گوناگونی دیده می‌شود که هرکدام مفصل‌بندی خاصی ارائه کرده است. نظریهٔ گفتمان از ما می‌خواهد بر ظرفیت‌های تمثیل به‌منزله مفصل‌بندی متمرکز شویم: هر تمثیل با قراردادن عناصر در یک رابطهٔ خاص با عناصر دیگر چه معنایی را ایجاد و چه معناهای بالقوه‌ای را طرد می‌کند؟ مفصل‌بندی

هر تمثیل به چه گفتمان یا گفتمان‌هایی متکی است و چه گفتمان یا گفتمان‌هایی را بازتولید می‌کند؟ آیا هر تمثیل با بازتعریف برخی از ابعاد یک گفتمانِ موجود، آن را به چالش می‌کشد یا تغییر می‌دهد یا خیر؟ با بررسی رویه‌های رقیبِ نسبت دادن محتوا به دال‌های سیال می‌توانیم رفته رفته نزاع‌های موجود بر سر معنا را بشناسیم.

۳. پیشینهٔ پژوهش

بر اساس مقوله‌های مرتبط با پژوهش حاضر، پژوهش‌های پیشین دو دسته‌اند: نخست پژوهش‌هایی که به موضوع موردبررسی ما یعنی تمثیل و کارکرد آن در متون می‌پردازد. مثلاً فتوحی (۱۳۸۴) در پژوهشی با عنوان «تمثیل (ماهیت، اقسام، کارکرد)»، می‌کوشد با بررسی پیشینه تمثیل در ادبیات دینی و اسطوره‌ها، تعاریف بلاغیان قدیم و جدید را بکاود و به بیان تفاوت‌های تمثیل با سایر صور بلاغی مشابه بپردازد، اما به قدرت بلاغی تمثیل و علت توجهات گوناگون و اختلاف آراء در باب آن اشاره‌ای نمی‌کند؛ دو دیگر آثار مرتبط با کاربست نظریه و روش تحلیل گفتمان در تحلیل بیان و زبان صوفیه. اغلب پژوهش‌های مرتبط، هنگام تفحص در آثار عرفانی، تمثیل را تنها یک شگرد بلاغی یافته‌اند و هنگام تحلیل نیز در صورت و ساختار تمثیل‌ها متوقف شده‌اند؛ از همین رو هرکجا پژوهشی با کلیدواژهٔ تمثیل و عرفان می‌یابیم، با یکی از نظریات روایت‌شناسانه و ساختارگرایانه مواجه می‌شویم. در میان پژوهش‌های فارسی تنها دو مقاله به تمثیل از منظر تحلیل گفتمان پرداخته‌اند. نخست مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ساختاری و گفتمانی تمثیل در مرصادالعباد» که واعظ (۱۳۹۷) در آن با تحلیل دوبُعد ساختاری و گفتمانی تمثیل‌های مرصادالعباد نجم‌الدین رازی می‌کوشد نشان دهد که کارکرد و ساختار تمثیل در مرصادالعباد متفاوت از کارکرد آن در دیگر متون عرفانی است؛ یعنی از سطح یک شگرد هنری صرف فرا رفته است و به شگردی سبکی در بیان آموزه‌های معرفتی تبدیل شده است؛ آن‌گونه که می‌توان از آن در کشف گفتمان پنهان متن سود جست. پژوهش‌گر تمثیل‌ها را از سه منظر ساختاری، شناختی و گفتمانی بررسی می‌کند. اگرچه واعظ برای بررسی تمثیل‌های مرصادالعباد از برخی ابزارهای تحلیل گفتمان سود جسته بود اما به‌طور مشخص به هیچ نظریهٔ گفتمانی خاصی تکیه نکرده است. در مقالهٔ دیگر مشیدی و کرمی (۱۳۹۴) نشان می‌دهند که مولوی در تمثیل «به شکار رفتن شیر و گرگ و روباه»، با کاربست انواع شگردهای بیانی و روایی سعی کرده است درستی و اعتبار موضع ایدئولوژیک خود را مبنی بر ضرورت تسلیم در برابر پیر و انسان کامل، در قالب استعاره مفهومی «سلطنت» و حوزه نگاشت‌های متناظر با آن، القا کند. شگردهایی از قبیل گزینش لغات و تعابیر خاص (نام‌دهی)، مثبت‌نمایی و منفی‌نمایی، کاربرد صفات و عناصر شدت‌بخش، ادب تعامل و... در خدمت کلان‌گفتمان تسلیم در برابر قدرت غالب قرار گرفته‌اند.

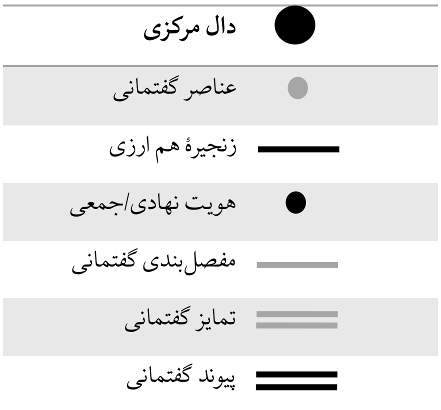
پژوهش پیش‌رو سعی کرده است با نگرشی پساساختارگرایانه به تمثیل و با انتخاب «نظریهٔ گفتمان» لاکلائو و موف به‌عنوان ابزار روش‌شناختی، تمثیل‌پردازی‌های صوفیه پیرامون مفهوم «طاعت و عبادت» را از قرن سوم تا هفتم

بررسی کند تا نشان دهد که بیان تمثیلی صوفیه در پردازش این مفهوم عرفانی چگونه کارکرد گفتمانی یافته و چه تحولاتی را از سر گذرانده است.

۴. تمثیل‌پردازی مفهوم «طاعت و عبادت» از منظر تحلیل گفتمان

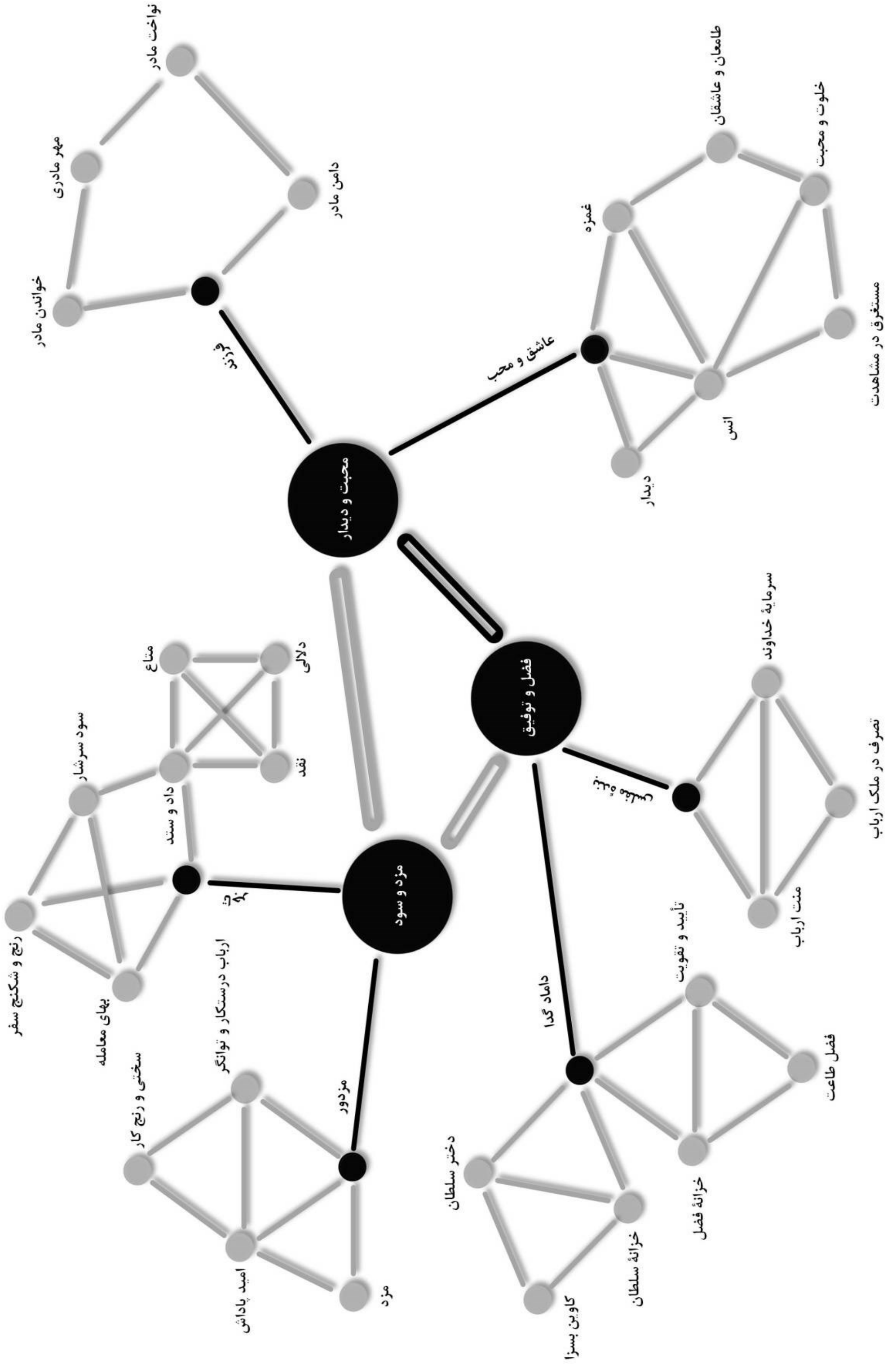
یکی از دال‌های اصلی در هر گفتمان دینی «عبادت و اطاعت» است؛ اما تبیین چیستی و ماهیت «عبادت» و نحوهٔ برساخت هویت «عبادت‌کننده» و «معبود» در هر گفتمان متفاوت است. اگر طاعت و عبادت را یک کنش گفتمانی بدانیم، حق و بنده کنشگران اصلی آن محسوب می‌شوند و ما به‌عنوان تحلیل‌گر گفتمان باید در پی آن باشیم تا ببینیم نویسندگان تصوف در طول تاریخ و به‌طور خاص در تمثیل‌ها واقعیت این کنش و هویت کنشگران آن چگونه برساخته‌اند. شکل‌گیری معانی مختلف و بازنمایی متفاوت هویت‌ها، از طریق پیوند دادن نشانه‌های گوناگون با نشانهٔ عبادت صورت می‌گیرد. در تمثیل‌های عرفانی در باب طاعت سه گفتمان اصلی یافتنی است:

الف) گفتمان «طاعت و پاداش»: دال مرکزی در این گفتمان «مزد و سود» و پیش‌فرض اساسی آن، اندیشهٔ «استحقاق طاعت» است؛ ب) گفتمان «طاعت و محبت»: درحالی‌که در گفتمان فقهی، تنها جنبهٔ ایجابی طاعت، «رغبت و شوق به بهشت» است؛ در سیر تحول تمثیل‌های عرفانی تمثیل‌پردازان با پیوند دادن نشانه‌های «محبت»، «شوق» و «دیدار» به مفصل‌بندی جدید به ساخت‌شکنی این دال اصلی می‌پردازند؛ ج) گفتمان «طاعت و توفیق»: پیش‌فرض اساسی در این گفتمان بر خلاف دو گفتمان نخست، اندیشهٔ «تقصیر طاعت» است؛ لذا با نزدیک شدن عناصر برسازندهٔ تمثیل‌ها به عناصر وحدت وجود، بیشترِ تصویرپردازی‌ها سعی در بیان این مطلب دارند که طاعت و عبادت نه از بنده که از خود حق است. برای نشان دادن چگونگی مفصل‌بندی نشانه‌ها در تمثیل‌های هر گفتمان و روابط بیناگفتمانی، تحلیل‌گران گفتمان از رسم شکل بهره می‌برند. هر یک از اجزای این شکل، چنانکه در جدول بالای تصویر هم مشخص شده است، نمایانگر یکی از مفاهیم نظریهٔ گفتمان لاکلائو و موف است (مارتیلا، ۲۰۱۶: ۳۰۰):



مفاهیم نظریه گفتمان لاکلائو و موف

شکل۲: مفصل‌بندی گفتمانی تمثیل‌های «طاعت و عبادت» و روابط بیناگفتمانی آن‌ها



۴-۱. گفتمان «طاعت و پاداش»

در گفتمان نخست دال مرکزی «مزد و سود» است؛ در همهٔ تمثیل‌ها از سود و ثمرهٔ معامله‌ای سخن به میان می‌آید که میان بنده به‌عنوان بازرگان و تاجر و حق به‌عنوان خریدار و مشتری صورت گرفته است. ریشه‌های قرآنی این گفتمان را می‌توان در این آیه جست‌وجو کرد که در قرآن کریم آمده است: «يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟»(صف: ۱۲-۱۰). در روایات نیز امیرمؤمنان علی (ع) با بیانی تمثیلی می‌فرماید: «إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَه فَتِلْكَ عِبَادَه التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَه فَتِلْكَ عِبَادَه الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَه الْأَحْرَارِ: گروهی خدا را از روی میل و رغبت به بهشت می‌پرستند، این عبادت تجّار است و گروهی خدا را از روی ترس از جهنم می‌پرستند، این عبادت بردگان است و گروهی خدا را برای شکر و سپاس به درگاهش می‌پرستند، که این عبادت آزادگان است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۷). این اندیشه که طاعت نوعی «تجارت پرسود» یا «شغل پردرآمد» است در منظومهٔ فکری حارث محاسبی قوت بسیار دارد. وی در تمثیلی برآمده از گفتمان قرآنیِ «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ»، بنده را به منزلهٔ «تاجر»ی نشان می‌دهد که وقتی به سود تجارتش فکر می‌کند، سرما و گرما و خطر دزدان و درندگان را می‌پذیرد و راه سفر در پیش می‌گیرد:

> اگر نفس از ادای حق‌الله خودداری کند، سزد که بنده پاداش‌های فراوان خدای مهربان و ناز و نعمت فزون آخرت و خشنودی خدای و رامش و آسایش آخرت و پایداری و جاودانی نعمت‌های الهی را به یاد نفس آورد تا شیرینی و شوق آخرت، سختی‌های ادای حق و انجام واجبات و طاعات را بر نفس هموار و آسان کند... همچنان که برای رسیدن به سود سرشار، رنج و شکنج سفر بر نفس هموار و آسان می‌شود... یا برای دریافت مزد، سراسر روز یا شب را در سرما و گرما با همه سختی‌ها و دشواری‌ها کار می‌کند... بازرگانان اهل دنیا نیز چنین بوند؛ آنان به امید سود فراوان احتمالی، سختی‌های راه دور و دراز سفر را در سرما و گرما بر خود هموار می‌سازند و خطرات جانی و مالی را می‌پذیرند تا به سود احتمالی برسند (حارث محاسبی، ۱۴۲۰: ۱۲۰).

طاعت ازجمله مباحثی است که در تعالیم زاهدانه به‌عنوان اصلی‌ترین مبنا در رابطهٔ میان خدا و انسان شناخته می‌شود. در تمثیل‌های این گفتمان، حق در زنجیره هم‌ارزی «خریدار»، «ارباب صاحب سرمایه» یا «دوکان‌دار» است و در مقابل، بنده «فروشنده»، «بازرگان» یا «مزدور»ی است که در ازای کالا یا کار مزد می‌گیرد. محاسبی در تمثیل‌های فراوانی با تأکید بر عنصر «مزد» و «سود» و قراردادن آن در نقطهٔ گره‌گاهی، هویت بنده را به منزلهٔ «مزدور»ی بازنمایی می‌کند که اگر بداند ارباب توانگر است و مزد خوبی به وی می‌دهد، سنگینی کار را به جان می‌خرد. البته محاسبی برای غیریت‌سازی گفتمان تجارت دنیایی در تمثیل خویش، می‌کوشد تمایز این تجارت را در نظر اهل شریعت و اهل دنیا نشان دهد:

«در میان اهل دنیا هیچ مزدور یا تاجری را نمی‌بینی که سختی و رنج کار و تجارت را بر خویش آسان کند مگر به امید پاداش آن... پس مزدور اگر مزدش اندک و اربابش و توانگر و درستکار نباشد کار برایش دشوار می‌شود؛ درصورتی‌که اگر بداند ارباب توانگر است و بدو هرگز ظلم نخواهد کرد کار برایش آسان خواهد شد... این در حالی است که هیچ اربابی توانگرتر از حق عزوجل و هیچ مزدی بیشتر از بهشت وجود ندارد. همچنین بازرگانان دنیا: آن زمان که به کسب سودهای فراوان امید دارند، گرما و سرما و باران و ترس دزدان و درندگان هم ایشان را از سفر بازنمی‌دارد؛ اما مزدور حق عزوجل و بازرگان او شایسته‌تر است که کار و طاعت بر ایشان آسان باشد وقتی آن مزدور مزدی را به یاد بیاورد که هیچ‌گاه تمام یا کم نمی‌شود و هیچ‌گاه در آن بدو ظلم نمی‌شود بلکه در ازای عمل اندک مزد فراوان و چند برابر دریافت می‌کند (همان).

چنانکه می‌بینیم اگرچه محاسبی تصویر خود را از گفتمان تجارت دنیایی برگزیده ولی سعی کرده با اضافه کردن قید آخرت در ترکیب «تجار الآخره» در برابر «تجار الدنیا» و قید «الله» در ترکیب «عمال الله» در برابر «عمال الدنیا» مفصل‌بندی تمثیل را تغییر دهد. با استناد به این سخن تحلیل‌گران گفتمان که «میان‌گفتمانیت هم نشانه و هم نیروی محرک تغییر اجتماعی و فرهنگی است» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۲۷) می‌توان دریافت که محاسبی قصد دارد با تلفیق عناصری از دو گفتمان و وارد کردن نشانه‌های جدید به بازتعریف مفهوم طاعت بپردازد؛ اما به دلیل غلبهٔ صورت‌بندی گفتمان تجارت دنیایی هنوز نتوانسته است هژمونی مورد نظر خویش را به‌طور کامل برقرار سازد.

ترمذی نیز در تصویری برآمده از گفتمان قرآنیِ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ» (توبه: ۱۱۱) رابطه‌ای «سوداگرانه» میان انسان و خدا تعریف می‌کند که در آن خدا خریدار و بنده فروشنده‌ای است که انگیزهٔ وی از معامله ستدن بهای معامله و کسب سود است. مطابق این تمثیل، عبادت در زنجیرهٔ هم‌ارزی همان «بیع و شری» است که گفتمان قرآنی نیز در آیهٔ «فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ» (همان) مؤید آن است:

مثل عاقلی که به‌واقع اسلام آورده، مثل مردی است که خانه‌ای را که در آن سکنی دارد می‌فروشد. چون به او گویند: «خانه‌ای که را فروخته‌ای تسلیم کن»، همان لحظه از خانه بیرون آید و تمام اسباب و اثاثیه‌اش را همان‌جا گذارد و به خریدار خانه بگوید: «همهٔ این اثاثیه با این خانه، بدون هیچ معامله‌ای، از آن تو. [گذشته از این] بهای خانه را نیز به تو بخشیدم» و مثل آنکه به‌واقع اسلام نیاورده، مثل مردی است که خانه‌ای را که در آن سکنی دارد می‌فروشد. چون به او گویند: «خانه‌ای که را فروخته‌ای تسلیم کن»، از جایش برخیزد و همهٔ اسباب و اثاثیه‌اش را در گوشه‌ای از خانه جمع کند و همان‌جا بنشیند. چون دوباره به او بگویند: «خانه‌ای را که فروخته‌ای تسلیم کن»، با اثاثیه‌اش به گوشهٔ دیگری از خانه رود و عادت و شیوهٔ او در تسلیم مورد معامله اینچنین باشد؛ یعنی از جایی به جای دیگری رود، جایی را خالی و جای دیگری را اشغال کند تا آنکه بهای خانه را کامل بگیرد و

> خانه را تسلیم خریدار کند و از آن خارج شود. لازمه مؤمن تسلیم کردن نفس به پروردگار به‌طور کامل است (ترمذی، ۱۹۷۷: ۴۸).

سمعانی ذیل همان تصویر داد و ستد، پاداش‌های اخروی و نعمات بهشتی را که خداوند در ازای طاعت وعده داده به منزلهٔ «سود نسیه» و معرفت و محبت حق را که در همین دنیا نیز در ازای بندگی واقعی نصیب عارف می‌شود، «سود نقد» بازنمایی می‌کند:

> استاد بو علی دقّاق گفتی: العلماء یدلّونك علی الجنّة و ذلك حقّ و انا ادلّك علی معنی لو عرضت منه شمّة علی السّماوات و الارض لصارت کلّ ذرّة من ذرّاتها جنّة عالیة. ایشان گفته‌اند: قالب به نسیه تن در دهد اما دل جز به نقد ستد و داد نکند. بوالحسن خرقانی گفت رحمه اللّه: مردمان را با یکدیگر خلاف است که تا فردا او را ببینند یا نه؛ اما بوالحسن ستد و داد به نقد می‌کند. گدایی که نان شبانگاهی ندارد دستار از سر فروگیرد و بر من یزید نهد محال بود که به نسیه بفروشد (سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۰۵).

چنانکه دیدیم سمعانی اگرچه نشانه‌ای تازه‌ای به گفتمان پیوند داد، ساختار کلی تمثیل را به یکباره دگرگون نکرد و تنها کوشید با تغییر در مفصل‌بندی معنای جدیدی را به گفتمان بیفزاید؛ اما میبدی در کشف‌الاسرار سعی می‌کند طاعت به انگیزهٔ هر نوع پاداشی را و حتی بهره‌مندی از پاداش‌های اخروی را نوعی «دلالی» و «دلالی‌گری» بازنمایی کند. بدین ترتیب، دریافت پاداش اخروی که تا پیش از این در قطب مثبت گفتمان قرار داشت به قطب منفی گفتمان رانده و نشانهٔ برجستهٔ «اللَّه بایع و مؤمن مشتری» را به یک‌باره طرد می‌کند و به حاشیه می‌راند. در همین راستا ابلیس را «دلال دنیا» می‌نامد که از آن سود دنیایی چشم دارند و پیامبر (ص) را در زنجیرهٔ هم‌ارزی «دلال آخرت» می‌نامد که به پاداش اخروی بشارت می‌دهد:

> دنیا و عقبی دو متاع‌اند بهایی و دیدار نقدی است عطائی. دلّال دنیا ابلیس است، سلعت[۱] خود در بازار خذلان بر من یزید داشته و آن را بر خلق می‌آراید. یقول اللَّه تبارك و تعالی اخبارا عنه: لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ. بایع ابلیس و مشتری کافر، و بها ترک دین و محض شرک. باز مصطفی (ص) دلّال بهشت در بازار عقبی بر من یزید عنایت داشته. اللَّه بایع و مؤمن مشتری، و بها کلمه لا اله الا اللَّه. قال النبی (ص): «ثمن الجنة لا اله الا اللَّه». پیر طریقت گفت: قومی بینم باین جهان ازو مشغول، قومی به آن جهان ازو مشغول، قومی از هر دو جهان به وی مشغول (میبدی، ۱۳۷۱، ج۲: ۳۱۹ و ۳۲۰).

ساخت شکنی دال اصلی «بیع و شری» مقدمهٔ پدید آمدن گفتمان تازه‌ای است که سعی دارد تصویر دیگری از رابطه انسان با خدا به هنگام اطاعت و عبادت وی به دست دهد.

۱. سلعت: [س ِع ِ] متاع و اسباب و متاع تجارت

۴- ۲. گفتمان «طاعت و محبت»

درحالی‌که در گفتمان نخست، طاعت بی‌انگیزه سود و پاداش بی‌معناست، در تمثیل‌های مرتبط با این گفتمان مدام بر این نکته تأکید می‌شود که بندگی فی حد ذاته ارزشمند و عبادت و بندگی از آن جهت که نسبت و ارتباطی است میان بنده و خدا، کاری در خور انجام دادن است. پس لازم نیست که الزاماً هر عبادتی به خاطر طمعی یا ترسی باشد. به‌بیان‌دیگر شایستگی خود بندگی، یعنی شرافت و حسن ذاتی بندگی مهم است. ابن‌سینا در تبیین دو نوع طاعت و عبادت چنین می‌گوید: «و العبادة عند غیر العارف معاملة مّا کانه یعمل فی الدنیا لاجرة یأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب...؛ عبادت غیر عارف نوعی معامله است، گویی در دنیا مزدوری می‌کند که در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثواب‌هاست دریافت کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۹/۳: ۳۶۹). وی در مورد عبادت عارفان می‌گوید: «العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره و لایؤثر شیئاً علی عرفانه و تعبّده له فقط لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شریفة الیه لا لرغبة او رهبة؛ عارف حق را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر حق و هیچ‌چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش برای این است که حق را شایستهٔ عبادت می‌داند و برای اینکه عبادت رابطه‌ای فی حدّ ذاته شریف است، نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی» (همان). در این تمثیل‌ها مزد و پاداش حتی گاه موجب آزردگی و ناراحتی بنده می‌شود؛ چراکه بنده دریافت هر نوع پاداشی را به منزلهٔ مانع یا دافعه‌ای می‌داند که او را از بندگی دور می‌کند. ترمذی برای ساخت مفصل‌بندی خود از طاعت، ابتدا به حاشیه‌رانی دال‌های اصلی گفتمان عبادت سوداگرانه، یعنی «ترس و طمع» می‌پردازد:

> مثل فرمانبرداری نفس در کارهای نیک مثل مردی است که در شبی سخت سرد و تاریک به وی گفته شود که: این بار را تا فلان جا ببر. پس این کار بر وی بسیار گران آید و از خود ناتوانی و سستی نشان دهد. سپس به وی گفته شود: این را ببر و هزار درهم یا دینار بگیر...شادی این دینارها وی را بر بردن بار توانمند می‌سازد؛ پس این مثل بنده‌ای است که به امید پاداش و عطا بارمی‌برد و اگر به او گفته نشود که: به تو دینار می‌دهیم؛ بلکه بگوید: این بار را ببر وگرنه تو را با شمشیر خواهم زد، پس نیرویی پیدا خواهد کرد که آن را بر دوش ببرد و از هراس شمشیر آن را آسان بشمارد؛ پس این بنده‌ای است که از بیم تهدید و مجازات عمل می‌کند و اگر طمع و ترسی در کار نباشد و بدو گفته شود آن را ببر، پس وی تعلل کند و از آن کار سر باز زند و ناتوانی اظهار کند، سپس بدو گفته شود: آیا می‌دانی این بار از آن کیست. بگوید: نه. گفته شود: این بار از فلان کس است و نام مردی را ببرند که گرامی‌ترین خلق و دوست‌داشتنی‌ترین ایشان نزد وی باشد، از محبت وی در قلب مرد جوش‌وخروشی برپا می‌شود که به سبب آن دینار و شمشیر را از یاد می‌برد و بار را به خاطر حرمت آن مرد برمی‌گیرد... و آن را با نیرویی بیش از دومرتبهٔ پیش و شادی و سروری که گویی باری بر دوش وی نیست، حمل می‌کند. پس این بنده‌ای است که به خاطر محبت حق‌تعالی عمل می‌کند (ترمذی، ۱۹۷۷:۱۴۲).

ترمذی این تصویر را از همان گفتمان طاعت و سود گرفته است؛ اما دال‌های جدیدی همچون «محبت» «دلسوزی» و «دوستی» را بدان پیوند می‌دهد که در گفتمان بازرگانی به‌طورکلی طرد شده بود. با تغییر در مفصل‌بندی و اضافه شدن عناصر جدید اندک اندک حوزهٔ شناختی تصویر نیز تغییر می‌کند؛ یعنی دیگر خبری از تصویر بازار و داد و ستد نیست و نویسندگان از تصویرهای جدیدی برای بازنمایی کنشگران بهره می‌برند:

> بدایت آنست که نهاد وی همه عین فرمان‌برداری گردد نه بر عادت و نه بر طمع مثوبت بلکه مستغرق در عین مشاهدت. چنانک حکایت کنند از سلطان عارف محمود که در مجلس انس جز با ایاز ننشستی، ندما و خواص در دندنه آمدند، سلطان از آن غیرت با خبر بود فرمود تا همه ندیمان و خواص را در یک مجلس حاضر کردند، پس قدحی از یاقوت سرخ که قیمت آن خراج یک ولایت محمود بود با سندانی از آهن پیش محمود آوردند، وزیر را بفرمود که این قدح یاقوت برین سندان زن تا پاره گردد، وزیر گفت زینهار ای سلطان هرچند که فرمان سلطان بالاتر بود اما زهره ندارم این دلیری کردن، همچنین ندیمان و خاصان را فرمود همه کلاه از سر فرو نهادند و لرزه بر نهاد ایشان پدید آمد و زهره نداشتند که آن را بشکنند، پس به ایاز اشارت کرد گفت ای غلام ای قدح برین سندان زن تا پاره گردد، ایاز قدح بر سندان زد تا ریزه گشت، پس محمود گفت از متابعت فرمان سلطان تا خلوت چهار هزار منزلست (میبدی، ۱۳۷۱، ج۵: ۳۹۳ و ۳۹۴).

میبدی با طرد دال مرکزی گفتمان طاعت و پاداش یعنی «مثوبت» و دیگر عناصر آن یعنی «طمع» «ترس» می‌کوشد آن گفتمان را به حاشیه براند و با پیوند دادن دال‌های «استغراق» «مشاهدت» «خلوت» و «صحبت» به برجسته‌سازی گفتمان جدید بپردازد. میبدی «متابعت فرمان سلطان» را در زنجیرهٔ هم‌ارزی همان اطاعت مزدور از ارباب به سبب ترس و طمع، بازنمایی می‌کند و آن را در زنجیرهٔ تفاوت آن را در تخاصم و تقابل با «خلوت و صحبت» می‌گذارد که از نظر وی نوع برتر طاعت و فرمانبرداری است. ایاز در این مرتبه است که بدون ترس از خشم گرفتن پادشاه بی‌هیچ درنگی فرمان وی را اجرا می‌کند.

عین‌القضات همدانی نیز با شکل دادن به زنجیرهٔ هم‌ارزی جدیدی «عاشقان بهشت» را همان «عاشقان نان و حلوا»، «مورچه و پشهٔ کم‌حوصله» بازنمایی می‌کند و «عاشقان خدا» را «عاشقان غمزهٔ یوسفی»، «باز پرحوصله» می‌نامد:

> جوانمردا، خدای تعالی گفت: «سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها السماوات والأرض» طامعان آنجا که فرموده بود دویدند، لیکن بسیاری عاشقان گفتند: «کجا رویم؟... بار خدایا، طالبان تو کجا ببهشت قانع شوند؟...«إن أصحاب الجنة الیوم فی شغل فاکهون». یعقوب چون از کنعان بمصر آید، بطلب یوسف آید؛ اگر نه، نان و گوشت و حلوا بکنعان هم بود و چه در دنیا خوردن و در آخرت هم خوردن، حاشا و کلاً.... مایدهٔ یوسفی محکی بود، تا یعقوب صنعتان را ظاهر واکند تا

> خود کدام‌اند. یعقوب و اصحاب یعقوب در آمدند بر مایدهٔ یوسفی، منادی که کردند که «الصلاه»، عاشقان نان و حلوا آنجا رفتند، یعقوب بماند با جماعتی. گفتند: «شمارا چه می‌بود که نرفتید»؟ گفتند: «مارا حوالت رزق وا درگاه غمزهٔ یوسفی است. اگر هزار سال بازی گرسنه بود هرگز حوصلهٔ او را آرزوی قوت مورچه و پشه نباشد» (عین القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۵-۷۶).

در عرصهٔ منازعات گفتمانی، دو مفهوم «برجسته‌سازی» و «به حاشیه‌رانی» به اشکال مختلف ظاهر می‌شوند و با مفهوم غیریت ارتباط تنگاتنگی دارند. لاکلا و موف معتقدند که یک گفتمان در تلاش است تا دال‌های موردنظر خود را برجسته کند و نظام معانی و دال‌های گفتمان رقیب را به حاشیه بکشد. بر همین اساس، عین القضات دال مرکزی گفتمان نخست، یعنی پاداش را «قوت مورچه و پشه» قلمداد می‌کند که هیچ «باز»ی بدان راضی نمی‌شود.

> خواجه ابو منصور ماتریدی گوید این آیت که خدای تعالی گفت: إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا الی قوله: نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ. گفت: خدای تعالی بهشت را نزل خواند. نزل عطای ملکان نبود، و لکن ملکان بر راه آیندگان نزل افگنند تا ماندگی بیفگنند و از رنج سفر بیاسایند تا باز با ملک دیدار کنند. اگر از بهشت برتر نعمتی نبودی بهشت را نزل نخواندی و خدای عزوجلّ همی‌گوید: وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً. گفت: شراب خود دهم، به دست کس نفرستم. اگر شراب به دست کسی فرستد ورا بینی، خود دهم تا مرا بینی (مستملی، ۱۳۶۳، ج۱: ۳۷۹).

مهم‌ترین دال تازه‌ای که در تمثیل مستملی به مفصل‌بندی معنای طاعت پیوند می‌خورد، دال «دیدار» است. او «دیدار ملک» را در زنجیرهٔ تفاوت مقابل «نزل ملک» قرار می‌دهد که بر اساس آن، نزل نباید مسافر را از دیدار و صحبت ملک بازدارد؛ چنانکه اندیشهٔ پاداش بهشتی نباید سالک را از اندیشهٔ رؤیت و دیدار حق غافل کند.

> یاد کنندگان خدای عزوجل دو قومند: قومی‌اند که خواندن ایشان خدای را سبحانه و تعالی، هم چون خواندن فرزند مطمع است که مادر را که خواند از بهر مصلحت خویش می‌خواند و قومی‌اند که مادر را که خوانند از بهر مادری خوانند که بی مادر فرزند نیاساید. و نشان فرزندی که مادر را بهر مصلحت و طعمهٔ خویش می‌خواند آن باشد که: چون مادر او را پاره و یا میوه، یا چیزی که می‌خواهد بدو دهد فرزند بدان چیز مشغول گردد و مادر را، و خواندن مادر را در باقی کند، و آن فرزند که مادر را دوست دارد، اگر مادر از ده‌گونه میوه پیش وی نهد، و خواهد که یک چشم زخم از پیش وی فراتر شود، او دست با بانگ و فریاد برآرد، و بی مادر آرام نگیرد؛ اگر صد بار مادر او را بر زمین می‌زند، و جفا می‌گوید، او دست از دامن مادر رها نکند، و تا آنگه که مادر او را بر نگیرد، و سینه در دهان وی ننهد آرام نگیرد (ژنده‌پیل، ۱۳۸۷: ۲۱۸ و ۲۱۹).

۴- ۳ . گفتمان «طاعت و توفیق»

در این گفتمان دال مرکزی «فضل و توفیق» است و صحبت بر سر آن است که طاعات بنده با هر انگیزه و نیتی، در درگاه حق تعالی حقیر و بی‌ارزش است و فضل و رحمت الهی اصل است که طاعات ما را در حساب می‌آورد. این گفتمان درست نقطهٔ مقابل گفتمان «طاعت و پاداش» است. در شرح تعرف برای تبیین مفصل‌بندی جدید ابتدا به بازنمایی گفتمان متخاصم پرداخته شده تا با بی‌اعتبارکردن و به حاشیه‌راندن آن، فضا برای طرح دال‌های جدید گشوده شود. از این رو نویسنده ابتدا به طرد دال اصلی آن گفتمان یعنی «سود و مزد» می‌پردازد و می‌گوید هر بازرگانی و تجارتی به سرمایه‌ای نیاز دارد و صاحب سرمایه‌ای با تصرف در مال خویش به دنبال سود است؛ حال آنکه انسان، چون غلامی است که سرمایه‌ای از آنِ خویش ندارد و اگر به خواست ارباب و با سرمایه وی تجارتی نیز بکند، هر آنچه حاصل شود بدو تعلق ندارد. پس توقع سود و پاداش در قبال طاعات، توقعی نابه‌جاست؛ درحالی‌که در گفتمان دینی، بنده صاحب سرمایه‌ای است که باید بکوشد تا بیشترین سود را ببرد. در گفتمان معرفت‌شناختی بنده به‌مثابه «مفلس» «گدا» یا «کودک بی‌چیز»ی بازنمایی می‌شود که اساساً تجارت برایش وجه و رویی ندارد. همزمان با این غیریت‌سازی شاهد پیوند دال‌های جدیدی هستیم که نشان از شکل‌گیری گفتمان تازه دارد. در گفتمان تازه، طاعت با دال‌های «توفیق» «تأیید» «فضل» و «نظر» پیوند می‌خورد:

> «و قال: رِجالٌ لا تُلْهِیهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَیعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ». گفت مردانی‌اند که ایشان را مشغول نگرداند بازرگانی و نه خرید و فروخت از یاد خدا... . معنی این آن باشد که عام بازرگانند...خدمت آرند که دارند و ثواب جویند که ندارند و این استبدال و بازرگانی باشد... صفت عام این است، و باز خاص را اگر صفت این گردد زیان کند. ایشان را بازرگانی مشغول نکند، یعنی خدمت از بهر طمع ثواب نکنند، و لکن یاد ما ایشان را چنان مشغول کند که [از] کرده خود خبر ندارند، مکافا کی طمع دارند...و خود را مفلس دانند، و از مفلس بازرگانی کی آید؟ نخست مایه باید تا بازرگانی کنند و نیز معنی آن است که خادم بنده من و سرمایه توفیق من، بنده‌ای که به مایه خداوند تصرف کند، هرچه حاصل کند آن خداوند است، هم از آن او با او بازرگانی کردن محال است. چون خداوند را بدین وصف یاد کنند همه بازرگانی‌ها فرامش کنند (مستملی، ۱۳۶۳، ج۱: ۱۴۹ و ۱۵۰).

میبدی در تمثیلی عبادت را به‌منزلهٔ «دختر دلبند سلطان» بازنمایی می‌کند که حق به دست خود آن را به بندهٔ ضعیف و بی‌مقدارش که چون «داماد گدا و ناداری» است، تقدیم می‌کند؛ اما چون داماد نمی‌تواند حق دختر را چنان که درخور شأن او و خانوادهٔ سلطنتی است بپردازد، خود شاه به دست خویش اسباب و لوازم زندگیِ او را فراهم می‌آورد. در این گفتمان داماد گدا هم دختر را هم کاوین شاهانه و بسزا را از لطف بی‌حد و نهایت شاه دارد:

> پیر طریقت گفت: اللّٰه تعالی را جلّ جلاله خزانه بکار نیست و بهیچ چیز حاجت نیست هر چه دارد برای بندگان دارد، فردا خزانه رحمت بعاصیان دهد و خزانه فضل بدرماندگان دهد، تا هم از خزانه

> وی حق وی بگزارند که بندگان از آن خود بگزاردن حق وی نرسند. سلطان که دختر بگدایی دهد گدا را کاوین بسزای دختر سلطان نبود هم از خزانه خود کاوین بگدا فرستد تا کاوین کریمه خود از خزینه وی بدهد، بنده که طاعت وی می‌کند بتوفیق و عصمت اللّٰه تعالی می‌کند، بتأیید و تقویت وی حقّ وی می‌گزارد (میبدی، ۱۳۷۱، ج۶: ۳۱۰ و ۳۱۱).

در تمثیل دیگری سمعانی عبادت را «قراضه»ای می‌داند که روزی پدری به کودک خویش داده و زمانی که درویشی به گدایی نزد پدر آید درحالی‌که در آن هنگام پولی همراهش نیست، از فرزند خویش می‌خواهد همان قراضه را به پدرش قرض دهد:

> دوستی به رشوت جز از خسیسان و دون‌همّتان در وجود نیاید، قومی را ده، و قومی را بیست، و قومی را پنجاه، و قومی را أَضْعافاً مُضاعَفَةً. باز قومی‌اند که یقومون لله و یقعدون لله و یحبون فی الله و یبغضون لاجل الله... مردی در خانه خویش کودکی دارد خرد، و آن کودک را شکسته‌ای داده است بامداد و شبانگاه؛ درویشی بیاید حالی آن پدر چیزی در دست ندارد کودک را گوید: بیا دوست پدر، آن شکسته به پدر به اوام ده تا پدر فردا ده چندان باز دهد. ده چندان چیست؟ فریب کودکان. کودکی را یکی به ده وعده کنند، باز عاقل را گویند: کلّ قرض جرّ منفعة فهو ربوا. اگر درمی به اوام دهی و درمی و حبّه باز استانی، ربای صرف است. کودکان را یکی به ده روا بود، امّا بالغان را جز یکی به یکی روا نبود (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۰۶).

نکته‌ای که در تمثیل‌های این گفتمان بر آن تأکید می‌شود آن است که طاعات و عبادت ما اساساً ارزش و اعتباری بر درگاه حق ندارد که توقع سود و پاداش نیز داشته باشیم. سمعانی در تمثیلی از عشق‌ورزی زشت‌رویی بر زنی زیبارو سخن می‌گوید که چون به زن اظهار محبت می‌کند، زن از پرستارش می‌خواهد آینه‌ای روبروی مرد بگیرد تا زشتی خویش را ببیند و از اظهار عشق شرمگین شود:

> یکی است که طاعت کند و ثواب طمع دارد، و یکی است که معصیت کند و خطّ عفو بر لوح دل نقش کند. باز یکی است که از ننگ وجود خود زهره ندارد که سر برآرد. در بعضی حکایات است که آن محنت زده‌ای در راهی می‌رفت مخدّره‌ای بس با جمال پیشش آمد، چشمش بر کمال حسن او افتاد دلش صید آن جمال گشت، بر پی آن مخدّره می‌رفت، چون آن مخدّره به در سرای خود رسید، التفاتی کرد، آن محنت زده را دید بر پی وی، گفت: مقصود چیست؟ گفت: سلطان جمال تو بر نهاد ضعیفم سلطنت رانده است و در کمند قهر خویش آورده است، با توام دعوی عشقبازی است و این دعوی نه مجازی است... گفت: این مسئله ترا فردا جواب دهم و این اشکال تو حلّ کنم. روز دیگر آن ممتحن منتظر نشسته بود و دیده گشاده، تا جمال بر کمال مقصود کی آشکارا گردد و واقعه او چون حلّ کند؟ آن مخدره می‌آمد و از پی او پرستاری آیینه‌ای در دست، گفت: ای پرستار آن آیینه

فراروی او دار تا به آن سر و روی او را رسد که با ما عشقبازی کند [و] تمنّای وصال ماش بود (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸).

نتیجه‌گیری

در ادوار نخستین تصوف؛ یعنی روزگاری که نظام‌های آموزشی گوناگون در جهان اسلام شکل گرفته و شاخه‌های گوناگون معارف دینی چون کلام، فقه و فلسفه، با اندک تفاوتی در تقدم و تأخر، مسیر تحول و تدوین را می‌پیمودند، هر یک از جریان‌های فرهنگی جهان اسلام می‌کوشیدند مفصل‌بندی خود را مفاهیم و واقعیات موجود در جهان‌بینی اسلامی ارائه دهند. در تمثیل‌های عرفانی این دوره هویت‌ها و مفاهیم، اغلب حول دال‌هایی شکل می‌گیرند که برآمده از گفتمان‌های رایج در فرهنگ اسلامی یعنی «اخلاق»، «کلام»، «فقه» و «فلسفه» است. به‌بیان‌دیگر، در ادوار نخستین تصوف، شبکهٔ نشانه‌ای هر مفهوم عرفانی و به‌تبع هر تمثیلی که برای تبیین آن مفهوم ساخته می‌شود، ماهیتی بیناگفتمانی دارد. از همین روست که برای مثال بسیاری از تمثیل‌های عرفانی این دوران را می‌توان از دل اثر عرفانی جدا کرد و در میانهٔ یک اثر اخلاقی یا حتی گاه کلامی و فقهی گنجاند. هرچند پس از رشد و تدوین آموزه‌های نظری و عملی عرفانی و بسط نوشتارهای تخصصی صوفیه، نویسندگان صوفیه کوشیدند در تمثیل‌های خود، نشانه‌های گفتمانی را به‌گونه‌ای به یکدیگر پیوند دهند و هویت‌ها را به شکلی بازنمایی کنند که بتوانند میان جهان‌بینی عرفانی و سایر گفتمان‌های رایج در جامعهٔ اسلامی، مرزهای مشخصی ایجاد و استوار کند.

در تمثیل‌های صوفیه که به دوران نخستین تصوف تعلق دارند «بیناگفتمانیت» به شیوه و میزانی است که حتی عناصری از گفتمان‌هایی را در برمی‌گیرد که در ادوار بعد در تخاصم آشکارا با گفتمان تصوف قرارمی‌گیرد و صوفیه می‌کوشند در آثار خود این گفتمان‌ها را به‌عنوان «غیر» و «دیگریِ» متخاصم بازنمایی کنند و آشکارا بیرون از «نظم گفتمانی» تصوف قرار می‌گیرند. برای مثال ترکیب میان گفتمان «تصوف» و گفتمان «تجارت و بازرگانی» در تمثیل‌پردازی‌های مفهوم «طاعت» در دوران تکوین، حاکی از محو و کم‌رنگ بودن مرزهای میان این دو نظم گفتمانی و فضای تنازع و تخاصم میان آن دو است. در این تمثیل‌ها «طاعت و عبادت حق» با آنچه بازرگانان دنیایی پیشه می‌کنند، یعنی «تجارت» هم‌ارز قرار می‌گیرد. علاوه بر این حق در زنجیره هم‌ارزی «خریدار»، «ارباب صاحب سرمایه» یا «دوکان‌دار» است و در مقابل بنده «فروشنده»، «بازرگان» یا «مزدور»ی است که در ازای کار، مزد می‌گیرد.

اما صوفیه رفته رفته سعی می‌کنند گفتمان‌هایی را که بیرون از نظم گفتمانی تصوف قرار دارند به‌طورکلی طرد کنند و به حاشیه برانند. بر این اساس طاعت به انگیزهٔ هر نوع پاداشی را و حتی بهره‌مندی از پاداش‌های اخروی در ازای طاعت و بندگی نوعی «دلالی» و «دلالی‌گری» بازنمایی می‌شود. بدین ترتیب، دریافت پاداش اخروی از قطب مثبت گفتمان به قطب منفی گفتمان رانده و نشانهٔ برجستهٔ «اللّه بایع و مؤمن مشتری» را به یک‌باره طرد می‌کند و به حاشیه می‌راند. سرانجام نیز در یک چرخش گفتمانی اساسی بنده به‌صورت «مفلس»، «گدا» یا «کودک بی‌چیز»ی بازنمایی

می‌شود که اساساً تجارت و کسب سود برایش وجهی ندارد. همزمان با این غیریت‌سازی دال‌های جدیدی چون «توفیق»، «تأیید»، «فضل» و «نظر» به مفصل‌بندی این مفهوم پیوند می‌خورد که مؤید جهان‌بینی وحدت وجودی در گفتمان عرفانی است و این مفهوم را از میدان گفتمان‌های رقیب به‌کلی خارج می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم. (۱۳۸۰). ترجمهٔ محمّدمهدی فولادوند. تحقیق هیئت‌علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). تهران: دارالقرآن الکریم.

نهج‌البلاغه. (۱۳۷۹). محمد دشتی، قم: صفحه‌نگار.

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله. (۱۳۶۲). الاشارات و التنبیهات، مع‌الشرح نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی و شرح الشرح قطب‌الدین محمدبن محمد ابی‌جعفر الرازی. تهران: دفتر نشر کتاب.

ترمذی، علی بن محمد. (۱۹۷۷). الأمثال من الکتاب والسنة. تحقیق: محمد علی البجاوی. قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.

الجرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۹۹۱). أسرار البلاغة. قرأه و علق علیه ابوفهر محمود محمد شاکر. القاهره: مکتبه المدنی.

خفّاجی، عبدالله بن محمد. (۱۹۵۲). سرالفصاحه، صححه و علق علیه عبدالمتعال الضعیدی. مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده: مصر.

ژنده پیل، احمدبن ابوالحسن. (۱۳۸۷). روضه المذنبین و جنه المشتاقین. با مقابله، تصحیح، مقدمه، تحقیق و توضیح علی فاضل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سمعانی، احمدبن منصور. (۱۳۸۴). روح الارواح: فیشرح اسماء الملک الفتاح، به اهتمام و تصحیح نجیب مایل‌هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شامیان ساروکلایی، اکبر. (۱۳۹۲). آینهٔ معنی: تمثیل و تحلیل آن در شعر معاصر ایران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۷. تهران: علمی و فرهنگی.

عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمّد. (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عنیف عسیران. تهران: اساطیر.

فتوحی، محمود. (۱۳۸۴). تمثیل (ماهیت، اقسام، کارکرد). مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ۴۷-۴۹: ۱۴۱-۱۷۸.

محاسبی، حارث‌بن اسد. (۱۴۲۰). الرعایة لحقوق‌الله. تحقیق عبدالرحمن عبدالحمید البر. مصر: دارالیقین.

مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.

مشیدی جلیل، کرمی حجت اله. (۱۳۹۴). «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی». همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دورهٔ ۸. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عده‌الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

واعظ، بتول. (۱۳۹۷). «تحلیل ساختاری و گفتمانی تمثیل در مرصادالعباد». متن پژوهی ادبی. ۲۲(۷۵). ۱۵۱-۱۷۴.

هارلند، ریچارد. (۱۳۸۱). درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت. گروه ترجمهٔ شیراز علی معصومی و همکاران. تهران: چشمه.

یورگنسن، ماریانه و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

Charteris-Black, J. (2004). Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis.New York: Palgrave-MacMillan. Ed Milband. Editorials. Mirror Newspaper.

Dancygier, B. & Sweetser, E. (2014). *Figurative language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goatly,A. (2007). *Washing the brain: Metaphor and hidden ideology*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Hellsten,Iina. (2002). The Politics of Metaphor: Biotechnology and Biodiversityin the Media. ActaUniversitatisTamperensis;Tampere:TampereUniversityPress.http://acta.uta.fi/pdf/951-44-5380-8.pdf

Laclau, E and Mouffe. (2001). *Hegemony and socialist strategy,*London: Verso, second edition.

Marttila, Tomas. (2016). Post-Foundational Discourse Analysis: From Political Difference to EmpiricalResearch.Houndmills[etc]:Palgrave Macmillan. http://link.springer.com/10.1057/9781137538406.

Turner, Mark (1996). *Literary Mind*, Oxford University Press.